Robert SPAEMANN

KONTROWERSYJNA NATURA FILOZOFII

Jeśli filozof posiada autorytet, to może on polegać tylko na tym, że przyznaje mu się kredyt w postaci zwrócenia uwagi na jego argumenty i zastanowienia się nad nimi. [...] Społeczeństwo, w którym nie byłoby miejsca dla filozofii, pozwoliłoby na degradację sporu ideologii do poziomu procesu naturalnego.

Każde wypowiedziane słowo wywołuje sprzeciw.
J. W. Goethe

„Kant czy Hegel?" – tak brzmi temat tego kongresu*. Nazwiska te reprezentują dwie z podstawowych możliwości filozoficznego myślenia. Samo opowiedzenie się za jedną z nich nie musi jeszcze prowadzić do kontrowersji. Można przecież, zależnie od indywidualnej skłonności, wybrać jedną lub drugą możliwość. Kontrowersja rozpoczyna się wtedy, gdy jedną z opcji uznaje się za lepszą, bardziej uzasadnioną, lepiej potwierdzoną przez jej rezultaty niż opcja druga. Tak właśnie jest z opcjami filozoficznymi. Pytanie o to, jak filozofować i od czego rozpoczynać filozofię, samo jest już pytaniem filozoficznym. Dlatego pytanie „Kant czy Hegel?" – wyraża nie tylko dwa sposoby filozofowania, lecz zarazem dwa przeciwstawne twierdzenia co do tego, który z nich jest lepszy. Mamy tu zatem do czynienia z kontrowersją. Należałoby zatem zastanowić się nad szczególną naturą kontrowersji filozoficznych i nad kontrowersyjną naturą filozofii.

Wszelka nauka jest kontrowersyjna. Wymiana argumentów, racji i przeciwracji należy do normalnych środków postępu poznania. Nie zawsze też wymiana ta ma nieszkodliwą formę gry, której uczestnicy są neutralni i bezstronni wobec wzajemnych racji i przeciwracji. Naukowcy nigdy nie czekają z utęsknieniem – jak tego chce ideał krytycznego fallibilizmu – na obalenie twierdzeń, na których wypracowanie poświęcili lata swego życia. Zazwyczaj określone racje można przyporządkować określonym osobom, a określone przeciwracje innym osobom. Jednakże, przynajmniej w normalnych fazach nauki, dyskusja ta odbywa się we wspólnie akceptowanych ramach teoretycznych. Pewien wspólny obszar przedmiotów, pewne metodyczne decyzje podstawowe i zazwyczaj również pewna wspólna treść teoretyczna definiują jedność określonej nauki. Tego rodzaju podstawowe decyzje umożliwiają dopiero stawianie hipotez: bez zgody bowiem co do tego, jak należy sprawdzać kon-

---

* Wykład wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Hegel-Vereinigung 26 VII 1981 r. Opublikowany w: R. Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994², s. 104-129.

kretną hipotezę i w jakich warunkach należy ją uznać za obaloną, hipoteza nie ma żadnego sensu. Kontrowersje naukowe rozgrywają się zatem w pewnych konsensualnych ramach. Na rozstrzygnięcie sporu można mieć nadzieję tylko wtedy, gdy nie wszystko jest sporne.

Filozofia natomiast znajduje się w położeniu szczególnym. W niej wszystko jest sporne, nawet to, co to znaczy „filozofia". Słowo to oznacza pewien zbiór czynności intelektualnych, których wspólną zasadę trudno wskazać. W latach czterdziestych Nikolai Hartmann zapytał studenta, który przybył z Fryburga do Berlina, u kogo studiował filozofię, a usłyszawszy odpowiedź: „U profesora Heideggera" – powiedział: „Pytałem, gdzie Pan studiował f i l o z o f i ę!" Sam Heidegger zrezygnował w końcu ze słowa „filozofia" i swe wysiłki określał po prostu jako „myślenie". O Kancie i Jacobim Hegel mówił, że uprawiają filozofię, która „nie jest filozofią". W stosunku do swej własnej myśli twierdził jednak, że po raz pierwszy od 2500 lat filozofia stała się nauką. Nic wszakże tak bardzo nie zaostrzyło kontrowersyjnej sytuacji filozofii jak to roszczenie. Dla jednych *Logika* Hegla jest nonsensem, którego właściwe miejsce to szafka z truciznami, jako że często na zawsze zamyka ona umysły młodych ludzi na jakiekolwiek jasne myślenie. Poważny człowiek powinien nauczyć się dyscypliny myśli, która immunizuje go na zarozumiałe twierdzenie, że książkę tę można zrozumieć. Od czasu Schopenhauera pogląd ten jest wciąż obecny, chociaż pomimo to stale znajdowali się ludzie, którzy twierdzili, że rozumieją tę książkę, czy też raczej: że za pomocą tej książki lepiej rozumieją świat. Inni znowu wspomnianą dyscyplinę myśli, „das methodisch geübte Kannitverstan" („metodycznie wyćwiczone nierozumienie") – jak nazwał ją Habermas, uznają za jej samokastrację. Na przykład filozofię analityczną uważają wprawdzie za zrozumiałą, jeśli nauczyć się jej języka, ale lekcję tę uznają za stracony czas, ponieważ to, co jest tu do zrozumienia, nie rekompensuje włożonego w to zrozumienie wysiłku.

Chciałbym tu pokazać, że ta istotnie kontrowersyjna sytuacja płynie z natury filozofii, że próba zakończenia kontrowersji tylko ją zaostrza i że mimo to filozofia nie jest ani bezsensowna, ani zbyteczna.

Kiedy mówię o naturze filozofii, to oczywiście natychmiast sam zmuszony jestem do powiedzenia czegoś kontrowersyjnego. Postaram się to na razie odłożyć na bok, podając niefilozoficzną definicję filozofii, która brzmi tak: „Filozofia to ciągły dyskurs o pytaniach ostatecznych". Czym są pytania ostateczne? To pytania, które na końcu normalnych dyskursów pozostają otwarte i na których niewysuwaniu opiera się konsensualna stabilność naszej normalnej – osobistej, społecznej i naukowej – praktyki życiowej (na przykład pytanie: co mamy na myśli mówiąc o „rzeczywistości" lub gdy coś nazywamy „dobrym"? albo pytanie: jak możemy wiedzieć, że coś wiemy?). Pytania te podejmują również nauczyciele religii, prorocy, przywódcy polityczni. Filozofia różni się od ich opinii tym, że jest d y s k u r s e m na temat tych pytań.

Filozof nie jest nauczycielem z ustanowienia, lecz kimś, kto argumentuje i kto jest zainteresowany argumentami. Jeśli filozof posiada autorytet, to może on polegać tylko na tym, że przyznaje mu się kredyt w postaci zwrócenia uwagi na jego argumenty i zastanowienia się nad nimi.

Do filozofii należy w końcu ciągłość dyskursu. Rozmowy o pytaniach ostatecznych prowadzi się codziennie. Nie ma w nich tak czy inaczej określonych reguł. Istnieje co najwyżej pewien zbiór typowych sytuacji, w których pojawiają się takie rozmowy: w obliczu ważnych decyzji życiowych i ogólnie w czasie dorastania, wobec tak zwanych kryzysów życiowych, w obliczu śmierci bliskich osób, wobec kryzysów społecznych czy politycznych przełomów – lub też niezależnie od tego wszystkiego, na przykład na przyjęciu, w nocy między godziną pierwszą a czwartą, po spożyciu alkoholu. Tak zwane pytania ostateczne pojawiają się ponadto w ramach nauki, a mianowicie w jej fazach rewolucyjnych, w tak zwanych kryzysach podstaw, gdy teoria zaczyna tracić swą moc normatywną, a oczywistości przestają być oczywiste.

Tym, co odróżnia filozofię od takich dyskursów ad hoc, jest jej ciągłość. W wywołanym wieloma czynnikami kryzysie duchowym w Grecji w VI i V wieku przed Chr. powstała refleksja o pytaniach ostatecznych o takiej randze, że wywołała ona rozmowę, która aż do dzisiaj nie została przerwana. Nie oznacza to, że do dzisiaj pytania pozostały dokładnie takie same; gdyby ktoś spróbował wskazać na to, co w tej rozmowie wspólne, to próba ta byłaby niczym innym jak tylko jeszcze jednym kontrowersyjnym przyczynkiem do niej. Ciągłość jest tu raczej zapewniona przez rodzaj rodzinnego podobieństwa (w sensie Wittgensteina) stawianych kwestii. I odwrotnie: podobieństwo jest zależne od ciągłości rozmowy, w której jedna kwestia wypływa z innej. To właśnie stanowi o trudności pisania historii filozofii. Z jednej strony filozofia jest – jak mówi Hegel – „swoim własnym czasem ujętym w myśli". Powstaje ona z ostatecznych pytań danego czasu i nie można jej zrozumieć bez odniesienia do nich. Z drugiej jednak strony włącza ona te pytania w istniejący już kontekst filozoficznej rozmowy, w którym w ciągu dziejów powstał ogromny arsenał argumentacji pozwalający na precyzację pytań i na ich metodyczne podjęcie. Wittgenstein odrzucił pojmowanie filozofii jako przekraczającego dany czas kontekstu dyskursu i zaproponował, by filozofię rozumieć jako przedsięwzięcie ad hoc. „Niepokój w filozofii pochodzi stąd, że patrzymy na nią fałszywie, a mianowicie jako złożoną z nieskończonych kresek podłużnych zamiast ograniczonych kresek poprzecznych. To przestawienie widzenia jest niezwykle trudne". Od Wittgensteina pochodzi jednak również definicja filozofii jako „zbierania przypomnień dla określonego celu". Cel tego zbierania stanowi o charakterze ad hoc filozofii. Jednak kreska podłużna płynie z przypomnienia tego, co zostało powiedziane wcześniej, w innych sytuacjach. Ma ono w pewnym sensie – tak jak wcześniejsze rozstrzygnięcia w angielskim „case-law" – charakter precedensu dla obecnego problemu. Wynika stąd, że

historia filozofii otrzymuje nić przewodnią, która czyni możliwym potraktowanie jej jako kontekstu dyskursu rozwijającego się wedle immanentnej logiki, niezależnie od ogólnej historii społecznej i duchowej. Jednakże właśnie wtedy, gdy traktujemy ją w ten sposób, staje się szczególnie wyraźne to, że w trakcie tego dyskursu tylko niewiele wyników było kiedykolwiek bezspornych.

Tak było od początku. W odniesieniu do pytań, które postawiła, filozofia grecka wypróbowała najbardziej radykalne i najbardziej przeciwstawne stanowiska. „Wypróbowała" nie jest tu jednak właściwym wyrażeniem. Dyskusję nad pytaniem, co mamy na myśli, gdy coś nazywamy rzeczywistym, Platon porównał z wojną, mówiąc o „bitwie gigantów o istotę" („*γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*"). Nie inaczej wygląda sprawa innego ostatecznego pytania, a mianowicie pytania o to, czym jest dobre życie i które z dóbr jest najbardziej godne pożądania. M. Terentius Varro, a za nim św. Augustyn, wyliczył 288 odpowiedzi. Również bez filozofii istnieją tu różnice opinii, ale prawdopodobnie nie tak wielorakie. Filozofia wnosi roszczenie zastąpienia opinii rozumną wiedzą, roszczenie do rozstrzygnięcia sporu przynajmniej dla tych, którzy są gotowi słuchać rozumowych racji. Jednakże ideał zakończenia konfliktu powoduje zazwyczaj jego zaostrzenie. Oczywiście wkrótce nauczono się żyć z konfliktem. „Bitwa gigantów o istotę" przeobraziła się w wojnę pozycyjną, a w końcu w mniej lub bardziej pokojowe współżycie stron, które „agree not to agree" (zgadzają się na brak zgody). Dochodzi do powstania szkół, sekt filozoficznych, które potem na kongresach obradują jako sekcje w odrębnych pomieszczeniach. Dyskursy, które Sokrates prowadził na rynku z każdym i które kosztowały go życie, zamienione zostają na dyskursy w ramach określonej szkoły, której członkowie podzielają pewne założenia. Od partii politycznych i sekt religijnych odróżniają się one tym, że założenia te, teoretyczne sedno doktryny, pozostają nadal przedmiotem teoretycznej refleksji i dyskusji. Dyskusja służy jednak zazwyczaj ich potwierdzeniu. Fundamentalnie różniących się oponentów rzadko przedstawia się „na żywo". Odtworzenie stanowiska przeciwnego dokonuje się nieraz na wysokim poziomie i z autentycznym zamiarem adekwatnego przedstawienia kontrargumentu. Nie chodzi po prostu o obalenie retoryczne lub zwykłe „rozgrzanie się" poczuciem głupoty lub podłości drugiego. Niedoścignione było w tym względzie Średniowiecze. Kontrowersje filozoficzne były wówczas egzystencjalnie znacznie istotniejsze. Na prawdziwie ostateczne pytania odpowiadała chrześcijańska wiara, „philosophia Christi". Pod tym wspólnym dachem rozwinęło się wiele szkół, których granice były zazwyczaj tożsame z granicami zakonów. Jeszcze mniej więcej do 1950 roku bycie dominikaninem oznaczało nauczanie, że słowo „byt" jest pojęciem analogicznym – podobnie jak słowo „zdrowy", które orzekane jest raz o człowieku, raz o powietrzu, a raz o kolorze twarzy. Natomiast franciszkanie szli za argumentami Dunsa Szkota, który byt uznał za pojęcie jednoznaczne, przez co zresztą zrobił karierę w nowożytności – aż do Hegla. Dla

sytuacji średniowiecznej charakterystyczne jest to, że standardy, które określały poziom dysputy filozoficznej, były mniej lub bardziej ogólnie uznane; podobnie spierający uznawali się wzajemnie za filozofów.

Dopiero wraz z laicyzacją filozofii w nowożytności – z jednej strony – i podziałem chrześcijaństwa – z drugiej – sytuacja ta zmienia się na chwilę. Po tym, jak różne szkoły przestały już zajmować różne apartamenty zakonne pod wspólnym dachem, sam dach stał się ponownie przedmiotem namysłu. Widział to Kartezjusz i od niego pochodzi nasza metafora. Sądził on, że znalazł zasadę budowy naukowo zorganizowanego świata. Postawił też pytanie: jak człowiek powinien żyć, gdy filozofia burzy mu dach nad głową, a nowy dom nie jest jeszcze gotowy? Jego „morale par provision" była próbą położenia dachu na czas przejściowy. Dopiero August Comte ogłosił, że budowa została wreszcie zakończona i że można wprowadzić się do nowego wspaniałego świata nauki. Jednak próba filozofii jako „światopoglądu naukowego" nie nadawała się do stworzenia uniwersalnego konsensu, tak samo jak wszystkie inne. W imię naukowo oświeconego rozumu są toczone wojny, podobnie jak wcześniej w imię Boga.

Filozofia nowożytna jest usiana wciąż nowymi propozycjami sposobów na zakończenie sporu filozofów: czy to przez oparcie filozofii na ciągu zdań oczywistych – jak u Kartezjusza, Fichtego i Husserla, czy przez definitywne ustalenie granicy między tym, co dostępne, i tym, co niedostępne teoretycznemu badaniu – jak u Kanta i Comte'a. Inna wersja proponowała stworzenie metody, która pozwoli na formalizację wszelkich problemów filozoficznych, tak że spierający się będą musieli tylko usiąść i powiedzieć: „Calculemus!", co było ideą Leibniza, która dopiero w naszym wieku rozwinęła swą moc fascynacji. Inna próba proponowała wreszcie wprowadzenie ortodoksyjnego języka, który już przy formułowaniu problemów pozwoli kontrolować kroki myślowe tak dokładnie, że nie będzie się mógł wkraść żaden błąd, a żadna decyzja lub wybór nie zostaną podjęte bez wystarczającego uzasadnienia, wszelka zaś różnica zostanie natychmiast rozpoznana i wyeliminowana u samych swych podstaw. Ideał, który stał i stoi za tymi projektami, to ideał matematycznych nauk przyrodniczych. Sądzono, że filozofii musi się powieść dołączenie do konsensualnie pewnego kroku tych nauk i ich ciągłego postępu w poznaniu.

Wszystkie te próby były skazane na niepowodzenie, przynajmniej w tym, co dotyczy ich intencji zażegnania konfliktów. Każda propozycja zgody okazywała się albo tylko jeszcze jednym poglądem w sporze szkół, albo jeśli udawało się jej na krótki czas opanować pole, to odnosiło się do niej powiedzenie Hegla: „Partia okazuje się zwycięska przez to, że rozpada się na dwie".

Sytuacja ta w ostatnich latach zasadniczo się zmieniła. W wyniku badań historii nauki model linearnego, kumulatywnego i konsensualnego postępu wiedzy okazał się fikcją: historia nauk przyrodniczych nie jest takim mode-

lem. Zamiana jednej teorii na inną dokonuje się – jak pokazał Thomas Kuhn – nie przez obalenie tej pierwszej, lecz przez jej wyparcie, które można interpretować raczej w kategoriach darwinistycznych. Obalenie teorii w sensie ścisłym nie istnieje, a pytanie, kiedy jeden paradygmat zostaje zastąpiony innym, jest pytaniem, w odpowiedzi na które rolę odgrywają nie tylko względy pragmatyczne, lecz także osobiste i społeczne. To, że coś jest przestarzałe, nie wyraża już tego, że jest dobre lub złe, prawdziwe lub fałszywe. Jest to raczej słownik zastraszenia.

Sneed i Stegmüller podjęli próbę wypełnienia tej luki racjonalności, grożącej zniszczeniem wszelkich teorii naukowych przez nową interpretację pojęcia nauki. Według nich teorie nie są systemami wypowiedzi, które mogą być prawdziwe lub fałszywe, lecz elementarnymi strukturami pojęciowymi, z których pomocą można formułować prawa i dopiero ich prawdziwość jest sprawdzalna. Teoria nie jest zatem prawdziwa lub fałszywa, lecz mniej lub bardziej owocna i płodna. Aby usprawiedliwić nazwanie jednej teorii lepszą od innej, nie jest konieczne, aby nowa teoria została wyprowadzona ze starej jako jej graniczny przypadek, lecz tylko, aby nowa teoria tłumaczyła, przewidywała i systematyzowała to, co stara i jeszcze więcej. W odniesieniu do teorii można zrezygnować ze słowa „prawda", a postępu nauki nie należy rozumieć jako zbliżania się do prawdy.

Interpretacja ta nie wraca wprawdzie do uznania procesu zamiany w nauce za postęp, ale mimo to chce dostarczyć kryterium rozstrzygnięcia, czy jedna teoria stanowi postęp w stosunku do innej. Kryterium to jest jednak tylko retrospektywne, ponieważ w momencie wyparcia jednej teorii przez inną nowa teoria nie mogła jeszcze udowodnić swej płodności. Nowa teoria tłumaczy często mniej niż stara. Jeśli mimo to chcemy trzymać się pojęcia nauki jako ciągłego postępu, to zakładamy tym samym, że istnieje proces selekcji, który promuje płodniejszą teorię, a zatem że istnieje rodzaj przedustawnej harmonii między teoretyczną płodnością teorii i czynnikami pozanaukowymi, które sprzyjają jej przebiciu się i ustabilizowaniu. Istnienie tego rodzaju harmonii nie jest w każdym razie oczywiste i, moim zdaniem, nie przedstawiono dotąd przekonujących argumentów na jej rzecz.

Staje zatem przed nami następujące pytanie: jeśli nauk nie można traktować jako modelu ciągłego postępu, to czy filozofia może pojmować swą własną historię i fundamentalne kontrowersje, które stanowią o niej od samego początku, według analogii zmiany paradygmatów naukowych? Moja odpowiedź brzmi: filozofia nie może tak pojmować swojej historii. Jeśli nauki przyrodnicze jako ideał konsensualnego, linearnego postępu poznania były dla filozofii ideałem wybranym fałszywie, to model zmiany paradygmatów wydaje mi się również nieodpowiedni dla interpretacji jej dyssensów i perypetii lub też może mutatis mutandis odpowiedni, ale owo „mutandum" jest tu decydujące – i to z dwu powodów. Po pierwsze perypetie filozoficzne są bardziej r a d y k a l n e

niż zmiany paradygmatów w nauce, po drugie zaś ideał racjonalności w filozofii jest uniwersalistyczny i antydecyzjonistyczny.

1. Zmiany paradygmatów w naukach przyrodniczych nie rozsadzają zazwyczaj pewnych podstawowych decyzji, które stanowią o jedności nauki, podstawowych rozstrzygnięć, które dotyczą zakresu przedmiotów i metod. Natomiast kontrowersje w filozofii nie zatrzymują się przed niczym, nawet przed pojęciem filozofii. Przedmiotu filozofii nie można bowiem wskazać przed filozofowaniem, podczas gdy poruszające się ciała można wskazać również przed fizyką, rośliny i zwierzęta przed biologią, wiersze przed literaturoznawstwem. To, że „nie kończące się «disagreements» (brak zgody) w filozofii" (Rescher) są nieporównywalne z rosnącym konsensem i postępem w nauce, można najpierw wyjaśniać przez to, że filozofia nie jest poddana żadnej pragmatycznej kontroli skuteczności. Jak zresztą mogłaby być jej poddana, skoro zatrzymuje się już przy pytaniu, czym właściwie jest skuteczność i do czego coś powinno być dobre, aby mogło nazywać się dobrym. To jednak wyjaśnia tylko, dlaczego niezgoda nie zostaje rozwiązana szybciej, nie wyjaśnia natomiast samego powstawania niezgody.

Dlaczego w filozofii wszystko jest kontrowersyjne? Pierwsza odpowiedź brzmi: filozofię definiują te pytania, które dotąd oparły się konsensualnej odpowiedzi. Jeśli tylko określony zbiór odpowiedzi przybrał charakter bezspornych przesłanek dla dalszych badań, to zbiór ten odłączył się od filozofii i stał się nauką szczegółową.

Dlaczego jednak pewne pytania opierają się definitywnej odpowiedzi? Pytanie to jest jednym z tych pytań ostatecznych, które są przedmiotem naszej dyskusji. Jego odpowiednia analiza wymagałaby rozwinięcia całej filozofii. Chciałbym wskazać tylko na kierunek, w którym musiałaby, moim zdaniem, iść taka analiza. Wszelka możliwa odpowiedź na jakieś pytania zakłada horyzont tego, co niewypowiedziane, horyzont tego, co oczywiste, który sam nie jest przedmiotem pytania. Refleksja może go tematyzować. Nieskończoność takiej refleksji jest konstytutywna dla myślenia. Dlatego Platon powiedział, że o tym, co samo nie jest przedmiotem w ramach horyzontu, lecz samym horyzontem – nazywał go dobrem – nie można mówić, a tylko można doprowadzić do miejsca, w którym rozumie się go bez słów. Jest to „niewypowiedziane", o którym Wittgenstein mówi, że „ukazuje się". W chwili, w której to, co oczywiste, to, co założone we wszelkiej mowie, czynię przedmiotem mowy, przesuwam horyzont. Nowy przedmiot przestaje być jednak oczywisty i staje się możliwym przedmiotem kontrowersji.

Podobnie jest ze znaczeniami słów języka potocznego. Mogę je uwyraźnić przez pokazywanie, to znaczy przez to, że wskażę na coś, co się ukazuje. Natomiast wówczas, gdy uwyraźniam je za pomocą słów, gdy je definiuję lub parafrazuję, muszę zawsze liczyć na wspólny zasób zgody, który opiera się na wspólnym widzeniu. Wszelka mowa jest sensowna i zrozumiała tylko wtedy,

gdy opiera się na takim wspólnym zasobie tego, co niewypowiedziane. Zasób ten nie ma stałej treści. Obejmuje on to, co naturalne, historyczne, stłumione. Zawiera ślady stłumienia i frustracji oraz źródła spontaniczności, kreatywności i radości. Odmiany hermeneutyki można odróżnić według tego, czy swe spojrzenie kierują one bardziej na jedno czy na drugie. Ten ukryty zasób może stać się przedmiotem rozmowy, ale nigdy w całości. Ten, kto mówi, łamie fundamentalną zgodę w tym, co dobre, i w tym, co złe. Nie istnieje trwała granica między tym, co wypowiadalne, i tym, co niewypowiadalne – tak jak u zwierząt, które nigdy nie mogą stematyzować założeń swego działania i które z tego powodu właśnie nie mają historii. Pszczoły pracownice nie zastanawiają się nad tym, że są okaleczonymi królowymi: gdyby to potrafiły, wówczas gatunek skazany byłby na szybkie wymarcie. Nasz język potoczny jest refleksyjny. W relacji do siebie zachowuje się tak jak metajęzyk.

Refleksja jest starsza i bardziej uniwersalna niż filozofia. U Platona filozofia zaczyna się od tego, że refleksja, która pojawia się w sposób naturalny podważając to, co milcząco wspólne, staje się przedmiotem drugiej refleksji i w ten sposób człowiek zajmuje wobec niej dystans krytyczny. Dlatego Sokrates jest dla tradycyjnych Ateńczyków sofistą i osobą psującą młodzież, dla Platona zaś antysofistą i odtwórcą – utraconej na długo przed sofistami – wspólnej poprzez mit, pierwotnej prawdy. Sokrates nie jest dla Platona j e d - n y m z filozofów, jest on wcieleniem filozofii. Dlatego Platon nie uznaje też właściwie kontrowersji w ramach filozofii. Sama filozofia jest określonym stanowiskiem w *γιγαντομαχία*, w walce gigantów o to, czym jest rzeczywistość. Refleksja nad koniecznością oczywistości, zreflektowane przywrócenie bezpośredniości samo nie jest oczywiste, lecz jest kontrowersyjnym stanowiskiem – w każdym razie tak długo, jak długo polega na mówieniu, to znaczy, jak długo samo jest teoretyczne i chce przekonać za pomocą argumentów. Dlaczego zatem filozofia nigdy nie doszła do takiej dyscypliny rozmowy, którą inne nauki osiągnęły już dawno? Odpowiedź na to pytanie wynika z tego, co powiedzieliśmy. Pozór irracjonalności filozofii związany jest z jej antydecyzjonistycznym ideałem racjonalności, z jej ideałem odkrywania tego, co oczywiste.

2. W metodycznej dyscyplinie naukowej tkwi zawsze element decyzjonistyczny. Ten, kto na początku nazbyt często pyta „dlaczego?", w ogóle nie rozpocznie uprawiania nauki. Wspólnota tych, którzy stanowią określoną naukę, jest zdefiniowana jako wspólnota ludzi, którzy zgodzili się co do pewnych interesów i pewnych procedur i rezygnują z ciągłego poddawania tej decyzji pod dyskusję. Filozofia to dyskusja o tych decyzjach. Filozofia nie m a kryzysów podstaw, filozofia j e s t zinstytucjonalizowanym kryzysem podstaw.

Filozofia jest myśleniem samodzielnym. Nie istnieje filozoficzny podział pracy, w którym można by przejąć wyniki kogoś innego – w zaufaniu do wspólnej metody ich uzyskiwania. Podmiot nauki już dawno stał się nierzeczywisty, abstrakcyjny. Nikt nie zna „fizyki". Znajduje się ona w książkach

i artykułach i składa się ze zbioru działań badawczych, które określamy tą nazwą. „Filozofia” istnieje tylko jako określone myślenie określonych jednostek. Nie jest ona skierowana do ludzi, którzy przez określone rozstrzygnięcia metodyczne są ze sobą związani, lecz – jako że czyni te rozstrzygnięcia przedmiotem dyskusji – zwraca się zasadniczo do wszystkich ludzi, którzy są zainteresowani uzasadnieniem tego, co myślą i robią. Czyniąc to popada w paradoksalne położenie, ponieważ sama musi formułować i usprawiedliwiać standardy rozumności. Kiedy prowadzona uniwersalnością rozumu wykracza poza wszelkie ustanawiające konsens decyzje, w sposób nieunikniony przypada jej w udziale los partykularności, którą chce przezwyciężyć. To również musi spróbować uczynić przedmiotem myślenia. I to jest cecha odróżniająca filozofię od nauk. Nauki posługują się modelami, w ramach których interpretują rzeczywistość i które dopasowują do rzeczywistości tak, aby były one dobrym narzędziem interpretacji. Filozofia natomiast zastanawia się w sposób wyraźny nad relacją modelu do tego, co weń nie wchodzi. Jako że w sposób wyraźny tematyzuje ona relację nauki do tego, co jest jej przedmiotem i czym ona sama nie jest, tematem filozofii jest relacja rozumu do tego, czym on sam nie jest – to jest do prawdy. Nie poddaje ona rzeczywistości określonym racjonalnym modelom, lecz pyta, co oznacza taka racjonalizacja w relacji do rzeczywistości. Filozofia radykalizuje ideę rozumności czyniąc swym przedmiotem to, co nierozumne, szczegółowe, losowe. Jeśli Fichte mówił, że to, jaką ktoś ma filozofię, zależy od tego, jakim jest człowiekiem, to nie chciał przez to propagować opcji irracjonalnej, lecz wyciągał wniosek z twierdzenia, iż usiłowanie rozumu, by myśleć o samym sobie, nie może opierać się na niczym innym, jak na decyzji konkretnej przygodnej jednostki. Abstrakcje modeli naukowych ignorują przygodność tego, co konkretne.

Próba myślowego opanowania przygodności musi pożegnać się z iluzją możliwości uwolnienia się od niej. Dlatego Platon nalegał na odróżnianie boskiej „sophia” i ludzkiej „philosophia”.

Twierdzenie o kontrowersyjnym charakterze filozofii nie jest tezą sceptyczną. Sceptycyzm jest sposobem uniknięcia kontrowersji przez rezygnację z prawdy. Filozofia jest przeciwieństwem tej rezygnacji. Jest ona próbą porozumienia się co do tego, co mamy na myśli, gdy nazywamy coś „rzeczywistym” lub „dobrym”. Jednakże zbagatelizowalibyśmy położenie filozofii między sceptycyzmem i wiedzą absolutną, gdybyśmy jej rozwój chcieli opisać jako „nieskończone zbliżanie się do prawdy”. Jest ona bowiem próbą osiągnięcia jasności co do tego, do czego właściwie się zbliżamy i co zbliżanie się może tu oznaczać. Ponowne definiowanie tej próby jako procesu zbliżania się równałoby się ciągowi w nieskończoność, w którym właściwy sens filozofii zostaje całkowicie zagubiony.

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika, jak się mi wydaje, pewna odpowiedź na pytanie: czy Kuhnowskie pojęcie zmiany paradygmatu może być

sensownie stosowane w historii filozofii? W pewnym sensie historia filozofii jest oczywiście typowym poniekąd przykładem tej teorii. W historii tej, jak w żadnej innej, mamy do czynienia z radykalną zmianą sposobu widzenia, ze zmianami, które czynią niemożliwym potraktowanie jednej teorii jako przypadku granicznego teorii bardziej zaawansowanej. Jest to niemożliwe już dlatego, że filozofie są z istoty teoriami dotyczącymi całości rzeczywistości. Pytają, co to znaczy „rzeczywisty". Uznanie danej filozofii za teorię ograniczonego zakresu przedmiotów i włączenie jej w ogólniejszy kontekst byłoby równoznaczne z zanegowaniem jej istoty. Istotne było bowiem dla niej mówienie o rzeczywistości jako całości i wysuwanie roszczenia do tej funkcji integracyjnej, które teraz wysuwa się wobec niej. Kiedy Hegel przydzielił Fichtemu miejsce w rozwoju swojej filozofii, to Fichte nie mógł oczywiście zgodzić się na to nie rezygnując ze swojej własnej filozofii. Jednak pod innym względem koncepcja zmiany paradygmatów jest nie do przyjęcia w filozoficznym rozumieniu historii filozofii. Jest tak z następującego powodu: filozofia nie może zrezygnować z myślenia o swych własnych uwarunkowaniach i skończoności. Pytanie „po co nam fizyka?" nie jest pytaniem z dziedziny fizyki. Pytanie „po co nam filozofia?" jest jednak pytaniem filozoficznym. Historia danej nauki nie jest jej integralną częścią. Filozofia przezwycięża decyzjonizm (który tkwi we wszystkich naukach) tylko o tyle, o ile znajduje się w refleksyjnej relacji do swej własnej historii, to znaczy, o ile próbuje uczynić ją przedmiotem myślenia. Sama jest przygodnym historycznym dyskursem, ale musi próbować swą własną przygodność uczynić przedmiotem swego myślenia. Jeśli filozofia poddana jest zmianie paradygmatów jak procesowi naturalnemu – nawet jeśli prowadzonemu na zasadzie darwinistycznego postępu – to całe jej przedsięwzięcie jest bezsensowne, gdyż nie rozumie ona niczego, jeśli nie rozumie samej siebie. Nie istnieje filozofia bez próby rozumiejącego przyswojenia sobie swej własnej historii bądź – jak mówi Heidegger – bez próby jej destrukcji. Każde takie przyswojenie samo jest jednak określoną formą filozofii, określonym paradygmatem. W ten sposób historia filozofii nie jest ciągiem zwykłych paradygmatów, lecz ciągiem paradygmatycznych prób określenia wzajemnego stosunku paradygmatów i przezwyciężenia przez to swej własnej przygodności i partykularności. W naukach taka partykularność nie jest zarzutem. O ich wartości decydują ich osiągnięcia. Czym jednak są osiągnięcia w przypadku filozofii? Jako że przedmiotem filozofii jest całość rzeczywistości, rozum, język, to nie istnieje w niej inne osiągnięcie jak to, że stawia nas ona w racjonalnej relacji do całości – i to w takim sensie racjonalności, który nie oznacza tylko: racjonalny w stosunku do celu, którego się już dalej nie da uzasadnić. Również idea przyszłego obalenia nie zawiera dla teorii naukowej nic niepokojącego. Rozumie ona samą siebie jako stadium na drodze, o której jako całości wystarczy jej pewne pozytywne wyobrażenie zdroworozsądkowe. Filozofia zaś nie może pojmować siebie jako stadium na dro-

dze nie rozumiejąc, czym jest ta droga. Jest ona próbą zrozumienia drogi, tak że droga filozofii jest swoista przez to, iż jest drogą, której poszczególne stadia składają się z antycypacji jej całości. Filozofia nie jest rodzajem teamwork (pracy zespołowej), lecz jest całością złożoną z części, z których każda sama jest całością, a mówiąc dokładniej: jest antycypacją tej całości, której sama jest częścią.

Filozofia znajduje się w położeniu, które bez patosu czy sentymentalizmu można określić jako tragiczne. Jak wiadomo, Kant wyraził to pisząc, że rozum zmuszany jest przez swą naturę do stawiania pytań, na które nie potrafi odpowiedzieć. Z uporczywej próby odpowiedzenia na nie wynikają „nie kończące się spory", a miejsce, w którym się one odbywają, nazywa się metafizyką. Kant sądził, że spory, które płyną z tragicznej natury rozumu, zakończy przez ograniczenie horyzontu oczekiwań, wyznaczenie raz na zawsze terenu możliwych odpowiedzi i odesłanie pytającego rozumu do adresata innego niż teoria filozoficzna. Hegel odrzucił metaforę porównującą podmiot myślący do właściciela, który mierzy swą przypominającą wyspę parcelę bez znajomości jej położenia i dlatego również bez możliwości oceny jej wielkości i jakości. Roszczenie Hegla do wiedzy o całości jest związane z twierdzeniem, że w przeciwnym przypadku nie wie się niczego, z twierdzeniem, przez które Hegel uznaje swój dług wobec sceptycyzmu. Jednak roszczenie do przedstawienia całości wiedzy, która sama reprodukuje się przez wewnętrzną logiczną spójność, nie kończy kontrowersji, lecz stanowi w historii tragedii filozoficznej jedną z jej perypetii.

Następująca po Heglu antyteza wniosła ze swej strony roszczenie, że wraz ze zniesieniem filozofii Hegla znosi raz na zawsze całą filozofię. Zniesienie to zrobiło karierę, ale też nic ponadto. Pytania, o których Kant powiedział, że musimy je stawiać w sposób nieunikniony, nie mogą zostać definitywnie wyciszone. A tym samym wyciszona nie może być również kontrowersyjna forma odpowiedzi na nie, to znaczy próby myślenia o całości. Możemy wskazać na trzy wielkie postacie tych prób, trzy epokowe formy, które filozofia przybrała w trakcie swych dziejów: metafizyka, filozofia transcendentalna i filozofia języka. Całość w nich myślana jest każdorazowo w innej formie integracji: jako byt, jako świadomość i jako język. Historyczne następstwo tych form można pojmować jako zmianę paradygmatu. Jednak przez to banalizuje się w pewien sposób cały proces. Sedno zmian polega bowiem na tym, że nie odkrywa się tu po prostu nowego płodnego punktu widzenia, lecz odsłania się horyzont myślenia, o którym twierdzi się, że jest ostateczny i niepodważalny oraz że jest w stanie objąć wszystkie inne. Bez tego roszczenia nauka o bycie staje się fizyką, nauka o świadomości psychologią, a nauka o języku lingwistyką. Jako tego rodzaju dyscypliny mogą one naturalnie współistnieć. Muszą tylko zrezygnować z myślenia o całości tego systemu koegzystencji. Natomiast filozofią stają się wtedy, gdy próbują myśleć o całości – i wówczas stają się

kontrowersyjne. Istnieje wprawdzie, jak powiedzieliśmy, historyczne następstwo postaci filozofii. Ale nie oznacza to, że kontrowersja przestaje istnieć. Filozofia transcendentalna nie doprowadziła do zaniku metafizyki, a filozofia analityczna nie wyparła „philosophy of mind". Wymusiły one tylko każdorazowo na starszych postaciach filozofii nowy poziom refleksji.

Dotychczasowe rozważania były bardzo formalne i nie postawiły pytania o określone przyczyny różnorodności filozofii i filozoficznych kontrowersji. Nie ma na to teraz czasu. Jednak o j e d n y m pojęciu musimy tu powiedzieć, o pojęciu ideologii, które samo nasuwa się w tym kontekście. Przez ideologie rozumiemy interpretacje całości rzeczywistości, które wysuwają roszczenie do ważności ogólnej, lecz nie mogą go spełnić, ponieważ za roszczeniem tym kryje się partykularny interes. Interes ten jest też tym, co pozwala nam zrozumieć określoną partykularność interpretacji. Istnieje próba pisania historii filozofii jako historii ideologii: filozofia jako „wyraz" swego czasu, jako wyraz struktury osobowości (Dilthey i jego typologia filozofii) czy jako wyraz położenia klasowego (Marks). Za kontrowersjami filozoficznymi stoją wówczas w rzeczywistości przeciwieństwa interesów. Za pomocą takiej interpretacji można analizować takie kontrowersje nie biorąc poważnie tego, co jest ich przedmiotem.

Figura krytyki ideologii jest klasyczną figurą kontrowersji filozoficznych. Racjonalne dyskursy udają się zazwyczaj tylko w ramach pewnego konsensualnego kontekstu. Filozofia uzasadnia jeszcze raz ten właśnie kontekst. „Metaphysica disputat contra negantem sua principia" – św. Tomasz z Akwinu tak formułuje cechę odróżniającą metafizykę od wszystkich dyscyplin szczegółowych. Jak może wyglądać taka dysputa? Niezgoda kogoś innego wyraża przecież wyzwanie wobec własnego roszczenia do racjonalności. Dlatego łatwo jest dowodzić drugiemu, że czegoś nie potrafi lub nie chce. Można to – tak jak marksiści – uzasadniać ekonomicznie, przez wskazanie na interesy, lub charakterologicznie bądź moralnie – tak jak fenomenolodzy Scheler i von Hildebrand z ich pojęciem ślepoty na wartości. Również w sposobie, w jaki dzisiejsze szkoły filozoficzne upewniają się o swej prawomocności wobec innych sposobów myślenia, moment intelektualnej lub moralnej dyskwalifikacji drugiego – jako zarzut ograniczoności lub lenistwa – odgrywa dużą rolę. Chciałbym tu jednak podkreślić, że nie należy w tym widzieć po prostu moralnego defektu filozofów, lecz trzeba zrozumieć związek tego stylu dyskusji z uniwersalistycznym roszczeniem filozofii. Jeśli zaś chodzi o relację filozofii do ideologii, to trzeba najpierw stwierdzić, że odległość między nimi nie jest tak duża, jak przedstawia to często filozoficzna apologetyka. Nie jest tak dlatego, że w każdej ideologii tkwi moment filozoficzny. Ideologia nie jest wyłącznie punktem widzenia interesu, nie jest wyrazem czystej partykularności. Coś takiego nazywamy raczej cynizmem. Ideologia zawiera uznanie roszczenia do uniwersalnego usprawiedliwienia, do prawdy i sprawiedliwości.

Jednak jest ona pozornym spełnieniem tego roszczenia. Próbuje sformułować to, co ogólne, tak, że wynika z tego uprzywilejowane uwzględnienie własnej partykularności.

Filozofie różnią się od ideologii nie tym, że filozofie są uniwersalne, ideologie zaś partykularne. Również ideologie mają formę uniwersalną, są one już formą zapośredniczenia tego, co partykularne. Z drugiej strony filozofie są faktycznie partykularne. Dlatego różnica dotyczy tylko tendencji. Filozofia tematyzuje partykularność perspektywy i jest nieustannym wysiłkiem na rzecz jej zniesienia. Wysiłek ten jest ułatwiony, ponieważ istnieje niezależny od aktualnej sytuacji rozmowy kontekst dyskusji, który tworzy historia filozofii. Dzięki możliwości poruszania się między dwiema płaszczyznami dyskusji filozof zdobywa większy dystans i większą wolność. Z tego powodu w sporach ideologicznych filozof jest użyteczny tylko do czasu. Jego krytyczna wobec ideologii tendencja może chwilowo zgadzać się z pewną ideologią, nie jest on jednak godnym zaufania towarzyszem, gdyż jego interes jest inny. Jest on w pewnym sensie naiwny i rzeczywiście wierzy w to, co mówią wszyscy, a mianowicie, że chodzi o prawdę i sprawiedliwość, a zatem o to, co wspólne. Głębokich różnic w filozofii nie da się wszakże odnieść do różnic interesów, które uważamy zazwyczaj za konstytutywne dla ideologii. Są to bowiem przeciwne tendencje, które są bardziej trwałe, głębsze i ostatecznie zakorzenione w samych jednostkach. Jeśli za von Wrightem współczesną filozofię scharakteryzujemy przez dwie tradycje: arystotelesowsko-hermeneutyczną i galileuszowo-analityczną, to wydaje się, że obie te tradycje wyrażają dwie fundamentalne potrzeby człowieka. Druga z nich wyraża potrzebę zdobycia pewności wobec nieprzeniknionej dla nas natury przez rosnące panowanie nad nią, przez rosnące urzeczowienie świata. Pierwsza zaś wyraża potrzebę doświadczenia go jako ojczyzny, to znaczy takiego zrozumienia świata, abyśmy mogli pojmować siebie jako jego część, nie będąc zmuszonym zarazem rezygnować z naszego rozumienia siebie jako wolnych istot. Przeciwieństwo Kant – Hegel można łatwo oddać za pomocą tego antagonizmu. Przez długi czas interesy te wydawały się antagonistyczne; dzisiaj zaczynamy rozumieć ich wzajemne uwarunkowanie. Również filozofia, jeśli to dobrze widzę, znajduje się dzisiaj w fazie, w której szkoły dążą do konwergencji. Oczywiście w filozofii konwergencja nie oznacza nigdy definitywnego zniesienia wszelkich przeciwieństw w wiedzy absolutnej. Oznacza ona tylko próbę rekonstrukcji tego, co myśli inny we własnym kontekście myśli. Ten kontekst myśli zostaje przez to czasami głęboko zmodyfikowany. I tak na przykład myśl Husserla zmieniła się pod wpływem próby stawienia czoła wyzwaniu scjentyzmu – z jednej strony i Heideggera – z drugiej.

Jeśli mówię, że filozof nie jest godny zaufania, to mam na myśli tylko jego relację do oczekiwań, które pokłada w nim ideologia. Nie mam na myśli tego, że wolno mu wydać swe myślenie dowolności. Tendencja do przezwyciężenia partykularności nie może mieć formy wyłączenia się z ciągłości pewnego

określonego kontekstu myślenia. Byłby to całkowity irracjonalizm, który prowadziłby tylko do większej partykularności, a mianowicie do czystej przypadkowości aktualnej sytuacji i prywatnych upodobań. Modne rozumienie dyskursu sugeruje wprawdzie, że szczytem racjonalności jest podporządkowanie się każdorazowemu stanowi argumentatywnej przewagi tego lub innego stanowiska, ale argumentatywna przewaga danego stanowiska jest przecież czymś przypadkowym. Zależna jest ona od faktycznego rozdziału zdolności argumentacyjnych lub po prostu od tego, że komuś nie przyszedł natychmiast do głowy kontrargument. Filozofia jest myśleniem samodzielnym. „Ja", które myśli, określone jest przez historię myślenia. Dopiero kiedy uda się włączyć w tę historię to, co jest myślane przez drugiego, kiedy uda się pomyśleć to na nowo dla mnie, mamy do czynienia z oddziaływaniem filozoficznym.

Na zakończenie chciałbym dodać dwie uwagi o sensie filozofii, który z racji jej nieuniknienie kontrowersyjnej natury tak bardzo jest podważany. Pierwsza uwaga odnosi się jeszcze raz do stosunku filozofii do ideologii i dotyczy przede wszystkim filozofii jako filozofii praktycznej. Mowy obrończe adwokatów mają sens tak długo, jak długo istnieją sędziowie. Sędziowie różnią się od adwokatów nie tym, że adwokaci nie są zobowiązani do respektu dla prawa, natomiast sędziowie są wolni od ograniczoności. Sędziowie różnią się od adwokatów tym, że – po pierwsze – sędzia wyposażony jest w prawo do podejmowania decyzji, a – po drugie – ograniczoność adwokata nie jest programowa. Postawa sędziego zajmowana przez adwokata byłaby zdradą strony, postawa adwokata zajmowana przez sędziego byłaby naginaniem prawa lub przynajmniej stronniczością. Pomimo to praca adwokata ma sens tylko dlatego, że istnieją sędziowie. Filozofia nie posiada uprawnień sędziego. W sprawach prawdy nie istnieją sędziowie – przynajmniej nie bez odwołania się do tej boskiej mowy, na którą Sokrates wskazywał jako na alternatywę filozoficznego mitu (*μῦθος*). Ale także to odwołanie się, wiara, pojawia się w świecie tylko w formie przekonania pośród innych przekonań, w formie, która nie jest adekwatna do jej treści. Filozofia także nie prowadzi do pokrycia się formy i treści. Również powołanie się na antycypację konsensu uniwersalnego jako adekwatnej formy prawdy nie rozwiązuje tego problemu. Antycypacja konsensu nie jest bowiem samym konsensem. Tego, jaka będzie prawomocna treść tego konsensu, dotyczy właśnie kontrowersja. Najgorszym zaś ze wszystkich argumentów jest powoływanie się w kontrowersji na to, że określona teza posiada przyszły konsens wszystkich, że ma po swojej stronie historię. Jest to argument zastraszenia, który zmierza do korupcji. W wulgarnej krytyce tezę tę przypisuje się Heglowi. Nic nie może być bardziej fałszywe. W swym artykule o sceptycyzmie Hegel pisze: „Polityczną apragmosýnē w czasie, gdy w mieście wybuchły zamieszki, ateński prawodawca karał śmiercią; filozoficzna apragmosýnē, odmowa zajęcia stanowiska, lecz zdecydowanie na poddanie się temu, co przez los ukoronowane zostanie zwycięstwem i ogólnością, jest połączona

ze śmiercią spekulatywnego rozumu". Filozof nie jest „przewidującym konformistą" (Kriele), jego zadaniem nie jest uznawanie za prawdę tego, o czym przypuszcza, że w końcu będzie panującą opinią, ale musi bez gwarancji sukcesu argumentatywnie wnosić do sporu filozofów to, o czym sądzi, że jest prawdziwe.

Społeczeństwo, w którym nie byłoby miejsca dla filozofii, pozwoliłoby na degradację sporu ideologii do poziomu procesu naturalnego. Tym samym jednak ideologie degenerowałyby się w kierunku cynizmu. To, co wspólne, do czego ideologie formalnie się odnoszą, przestano by traktować poważnie, gdyby wyeliminowani zostali ci, którzy na poziomie myślenia refleksyjnego zachowują naiwność patrzenia na słowa „prawda" i „sprawiedliwość" jako słowa, przez które chce się coś powiedzieć.

Jak długo filozofowie spierają się, tak długo trwają przy wspólnej intencji. Dopiero pokojowe współistnienie filozofii byłoby ostateczną rezygnacją filozofii. Byłaby to zarazem rezygnacja człowieka, lepiej: kapitulacja wobec walki wszystkich przeciw wszystkim, co już Kallikles zalecał Sokratesowi jako oznakę dojrzałości. I tu dochodzę do drugiej uwagi. Próbowałem pokazać, że koniec anarchii filozoficznej oznaczałby koniec filozofii. Jednak koniec filozofii byłby równoznaczny z końcem wolnego człowieka. W trakcie swojej historii człowiek wynalazł instrumenty i maszyny ułatwiające mu życie. Również maszyny myślące. Wobec nich sam człowiek, jego ręce i zdolność rachowania, jest prymitywny. Jednak taka ocena człowieka jest związana z głębokim niezrozumieniem maszyn. Człowiek ma z nich korzystać, ale korzyść nie może polegać na tym, że człowiek staje się zbędny lub redukuje się go do statusu czystego konsumenta, do statusu zaspokajania potrzeb. Bez odniesienia do naszych rąk i nóg maszyny nie mają dla nas żadnego sensu, bez samodzielnego myślenia również komputer nie ma sensu. Ręce i nogi są wprawdzie z jednej strony narzędziami, przede wszystkim jednak są one częścią nas samych. Czego zaś instrumentem miałoby być myślenie? Nas samych? Ale przecież my j e s t e ś m y naszym myśleniem. Metody naukowe są instrumentem myślenia, narzędziami podnoszącymi jego wydajność. Jeśli myślenie tak bardzo alienuje się w swych instrumentach, że potrafi już tylko w nich się poruszać, nie potrafi zaś ich samych uczynić przedmiotem namysłu, to utraciło tym samym swą wolność. Nie wie już, co robi, i dlaczego robi to, co robi. Taki namysł to „filozofia". Jest ona tak samo anarchiczna jak jej medium, czyli język potoczny. Również to myślenie ma jednak reguły. Nie istnieje myślenie bez reguł. Ale skoro tylko próbujemy powiedzieć, jakie to reguły, natychmiast rozpoczyna się kontrowersja. Usunięcie tej anarchii byłoby równoznaczne z abdykacją człowieka na rzecz jego produktów. Jest to być może możliwe, ale nie powinniśmy sobie tego życzyć.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*